

تجربه روشنفکری در ایران، پس از شهریور ۱۳۲۰

(در گفتگو با مصطفی رحیمی)

فلسفلی: آقای دکتر اجازه می‌خواهم به مناسبت گفتگو با شما، راجع به تجربه روشنفکری در ایران پس از شهریور بیست، از کتابی سخن بگویم که بی‌ارتباط با بحث ما نیست. در اثری از آقای محمد ملکی به نام دیروز، امروز و فردا، مقاله‌ای با عنوان «سپاه پای دکتر در جستجوی روشنفکران» به چاپ رسیده است. نویسنده این اثر بر آن است تا متأثر از شرایط موجود و کنونی در ایران ضمن دفاع از شخصیت و اندیشه دکتر شریعتی، از معضل روشنفکری در ایران معاصر سخن بگوید. اکنون ما نیز پا به پای شما در جستجوی تجربه روشنفکری در ایران پس از شهریور بیست خواهیم بود، اما بد نیست قطعاتی از این اثر را، که با حرارتی انقلابی به نگارش درآمده، برایتان بخوانم و سپس از شما بخواهم با در نظر داشتن چنین پیشی از مفهوم روشنفکر در شرایط کنونی جامعه ایران، تعریف خود را ارائه کنید. ملکی نوشته است: «و در این شب ظلمانی و ظلم‌آلود، و در این ظلمت افسرده و سردسرد، و در این یخبندان اندیشه‌ها و اندیشیدن‌ها و در این وحشت تنهایی و پس از این یازده‌سالی که او را از ما گرفتند، و پس از این سالها که او را ندیدیم ولی صدا و پیامش را شنیدیم، آن آگاهان وارث پیامبران را که او به ما شناساند در کجا جستجو کنیم؟ در میان آدمهایی با نام و نشان یا در میان شخصیتها؟ در میان علمای ریز و درشت یا در میان روشنفکران چپ و راست؟ در میان مدعیان روشنفکری مذهبی، در میان دانشمندان و دانشگاهیان؟ در میان نویسندگان و شاعران و هنرمندان؟ در کجا؟...»

بی‌شک آقای ملکی با نگاه به تجربه روشنفکری در ایران قبل و بعد از انقلاب چنین اظهار نظر پرشوری را مطرح می‌کند و از اینکه شرایط ایران انقلاب دیده، چندان با آنچه امثال شریعتی و دیگران می‌اندیشیدند، متناسب نیست سخت افسوس می‌خورد. حال من نیز بنا دارم، فارغ از اینکه دکتر شریعتی را بهانه چنین تنهایی قرار دهم، با شما در جستجوی اندوخته قشر روشنفکر ایرانی برآیم. لذا در نقطه شروع لازم است همچون ملکی و تعدادی دیگر که تحت تأثیر فضای سیاسی-اجتماعی ایران سر به جیب تفکر برده‌اند بپروسم، روشنفکر کیست و او را در کجا باید جست؟ او چه خصوصیتی داشته که ما را بر آن می‌دارد به او خصلت مبلغ، پیشرو و حامل رسالتی بزرگ بدهیم؟

رحیمی: از توضیحاتی که دادید، متشکرم. بی‌تردید ارائه یک تعریف جامع و کامل از روشنفکر کار مشکلی است. وجود تعاریف متفاوت و متنوع خود بخشی از این مشکل را آشکار می‌کند. من روشنفکر را کسی می‌دانم که در پی چند هدف باشد و برای وصول به این اهداف، فکر کند و قلم بزند و در برخی شرایط تن به مبارزه دهد. از جمله این اهداف یکی حقیقت و جستجوی آن است. همین‌طور ایجاد فضای مناسب برای عدالت و آزادی است که سیرت و صورتی معنوی دارد. روشنفکر در واقع شخصیتی است که بر عناصری که برشمردم واقف باشد. از آنجا که گرد هم آمدن تمام این عناصر در یک شخص امری ناممکن است لذا یک روشنفکر ممکن است خود را آزاد بخواند معرفی کند و دیگری هم در پی عدالت اجتماعی در حیات بشری باشد. اما فکر می‌کنم با صحبت‌هایی که در این گفتگو رد و بدل خواهد شد به گنه بیش من درباره قشر روشنفکر پی خواهید برد.

قرلسفلی: بنابراین تا اینجا می‌توان یک نتیجه اولیه گرفت که روشنفکر حقیقت‌جو، آزادیخواه و عدالت‌طلب مورد نظر شما، باید دست به تولید فکری بزند و عنصر انتقاد از وضع موجود را فراموش نکند. البته لازم هم نیست که او مدام از در انتقاد برآید بلکه این را از آن رد گفتم که سعی نکند خود را کاملاً به شکل وضع موجود درآورد و همه آمال را فراموش کند. اگر چنین تعابیری را که شما پیشتر متعرض آن شدید، وارد فضای روشنفکری در ایران معاصر کنیم، بی‌شک با مناظری بدیع اما سخت پارادوکسیکال روبرو می‌شویم. نسل اول روشنفکران ایرانی، همپای اسلاف غربی خود در پی تجدد و ابزار آن بودند آنان، به زبان آری‌پور، پیام‌آور عصر بیداری بودند. در این پروژه بی‌شک مجموعه‌ای از منوال‌فکرهای داخلی و تعدادی از کوشندگان بیرون از کشور نیز سهیم بودند. فکر نوگرایی و دگرگونی همه‌جانبه در این متفکران به قدری بود که به قول ملک‌الشعراي بهار همه شعار می‌دادند «یا مرگ یا تجدد و اصلاح». نکته قابل توجه در این نسل، حضور چهره‌های برجسته از روشنفکران متجدد بود. در داخل ایران فردی چون میرزایوسف خان مستشارالدوله وجود داشت که مردی بیدار دل، روشنفکر و در آرزوی نظم و اقتدار وطن بود و می‌گویند هنگام اقامت در تفریس به دوستان خود می‌گفته «چه می‌شد که در وطن عزیزم نظم و آسایش و آبادی حاصل می‌گردید» تا روشنفکران بیرون از ایران که در محیط اختناق و آزادی‌نخس داخل نمی‌توانستند سخن بگویند، درباره آزادی و اصلاحات قلم‌فرسایی کنند. در این طیف هم امثال طالبوف و حاجی زین‌العابدین مراغه‌ای و دیگرانی حضور داشتند. به دلیل چنین حضور پربراری می‌توان این گفته شما را هم مورد استناد قرار داد که همگی اینان «بر سنج

اندیشه بودند». با پایان عصر یروخ پس از سرکوبی مشروطه که به خروج احمد شاه قاجار از کشور انجامید، زمانه برای حضور نسلی دیگر از روشنفکران نوگرا آماده شد، که میزبان اساسی آنها توجه به نشانگان و متن گفتمانی حکومت موجود بود. در این دوره که اکثر دوران حکومت رضاشاهی را در خود می‌گیرد، روشنفکران با ایده دریغ‌گویی بر گذشته طلایی حسرت می‌خوردند. در این طیف البته پاره‌ای حقوق‌بگیران دولتی هم وجود داشتند. فرجام این دوره رفتی به دخالت بیگانگان در ایران انجامید و جنگ جهانی دوم آغاز شد. آغاز عصر پرزخی بود که در آن روشنفکران تلاش کردند بسیاری از ناگفته‌های در محاق مانده از عصر استبداد رضاشاهی را متجسد سازند. بنابراین، از سال ۱۳۲۰ ما شاهد شکل‌گیری تشکلهای مختلف روشنفکری هستیم که هر یک ساز خود می‌زد و این خود به پیامدهای منفی دیگری منجر شد. اما در سالهای بعد، از بین همه این جنبشهای روشنفکری، در نهایت این طیف احیاگران بودند که با شعار بازگشت به خود و فرهنگ ایرانی-اسلامی، گوی سبقت از دیگر رقیبان ربودند و خود را تا آستانه انقلاب سال ۱۳۵۷ کشاندند. همین جنبش بود که ادعا می‌کرد فرآورده‌های گفتمانی متفکرانش سبب‌ساز انقلاب بهمن سال ۵۷ شده است. اکنون، خارج از صحت و سقم چنین ادعایی، می‌خواهم بپرسم چه فضای فرهنگی در دوره پس از شهریور بیست سبب شد تا از دل چنین اوضاع بغض‌آلود و مبهوت روشنفکری، تفکر احیاگری بروز کند و به آنچه در سالهای بعد به وجود آمد، وصل شود؟

رحیمی: اطلاع دارید که در شهریور سال ۱۳۲۰ قوای انگلیس و روسیه شوروی به ایران حمله کردند. پس از آن سراسر ایران به اشغال دو کشوری درآمد که علیه آلمان نازی متحد یکدیگر بودند. کمتر از یک‌ماه از حضور این دو کشور در ایران می‌گذشت که رضا شاه با فشار آنها از حکومت برکنار شد و به مکانی دور تبعید گردید. البته نتیجه این اتفاق، حضور دوباره نسیم آزادی در کشور ایران بود که سالها اسیر اختناق رضا شاه بود. متأسفانه باید گفت که این آزادی، حاصل مبارزه تاریخی ملت ایران در این مقطع نبود، بلکه اگر بشود گفت فقط موهبتی بود که بر اثر یک حادثه تلخ چون ورود متفقین به ایران حاصل آمد. در این فضای آزاد ایجاد شده، طبیعتاً افکار و آرای متنوعی اجازه بروز و ظهور یافت. از جمله مهمترین مسائل پس از شهریور بیست، تولد حزب توده بود. بگویم که تعدادی از روشنفکران طراز اول ایران در این حزب حضور داشتند، اما واقعیت آن است که از لحظه‌ای که روشنفکری توده‌ای و کمونیست می‌شد، از رسالت عظیم روشنفکری‌اش صرف‌نظر می‌کرد. اکثر آنهايي که به حزب توده می‌پیوستند، جز نوشتن که پیرامون او حرفهایی خواهم زد، به‌طور طبیعی از رسالت روشنفکری صرف‌نظر می‌کردند.

قرنلسفلی: کشاورز، رادمنش و ...

رحیمی: بله. در این مجموعه حتی برخی از نزدیکترین دوستان و همکلاسیهای من هم حضور داشتند که تعدادی از آنها به مقامات بالای سیاسی هم رسیدند. با یکی از این دوستان که جذب توده شده بود و بعدها از سیاست سرخورد و خانه‌نشین شد، صحبتی داشتم.

به او گفتم: «از کمونیسم سرخوردن خیلی هم موجه به نظر می‌رسد، ولی چطور شد که از سیاست هم به طور کلی پای عقب کشیدی؟!» او استدلالش این بود که حضورش در حزب توده به خاطر کیش روشنفکری بوده، اما در تمام مدت حضور در این حزب هیچ استفاده‌ای از حرفه روشنفکری خود نکرده و بهره‌ای نبرده است. اعتقادی که این دوست به زبان ساده و با نوعی احساس پشیمانی برای من بیان می‌کرد یک نوع پاسخ است، اما خود من اعتقاد دارم که روشنفکری که در حزبی چون کمونیسم یا فاشیسم غلت خورد دیگر برجسب روشنفکری برای او مناسب نیست، برای اینکه او مجبور است از مقامات مافوق خود اطاعت کند؛ کما اینکه دیدیم چگونه روشنفکران توده‌ای ما از مسکو خط‌مشی می‌گرفتند.

طبیعی بود که این دسته از روشنفکران دیگر هیچ اختیار و اراده‌ای برای تفکر مستقل نداشتند. چنانکه مدودف، نویسنده ناراضی شوروی، به شوخی و جدی فرمولی تحت همین استدلالی که خدمتتان عرض کردم ارائه کرده است. او می‌گوید: «فکر نکن! اگر فکر کردی، ننویس؛ اگر نوشتی چاب نکن؛ اگر چاب کردی تکذیب کن. از آن به بعدش هم دیگر در اختیار من نیست!»^۱ شما در صحبتی که راجع به روشنفکران دوره رضاشاهی داشتید اشاره کردید به عنصر «حقوق‌بگیران». همین‌جا بگویم، روشنفکری هم که در یک رژیم مجبزیگویی آن طبقه حاکم شد و در پس امرار معاش از طریق همین عنصر برآمد، روشنفکر نیست.

قرنلسفلی: درست می‌گویید، چرا که از ویژگیهای بارز روشنفکری آن است که همیشه بر نرمی تمایز و فاصله گرفتن از رؤیهای موجود تأکید کند و آن را به مثابه شاخصه اصلی خود حفظ کند.

رحیمی: بله؛ این قشر باید از چارچوبه خاصی به دولتهای موجود نگاه کنند و این نگاه لزوماً منشی انتقادی خواهد داشت. این به معنای بد گفتن همیشگی از دولتهای

نیست، بلکه اساساً اتخاذ موضع بی‌طرفانه از سوی این گروه‌هاست. به عبارتی دیگر، یک روشنفکر ضد قدرت است. قدرت وقتی از جایگاه خود تخطی کرد روشنفکر را برادر به موضع‌گیری می‌کند.

قرلسفلی: فکر می‌کنم دیدگاهی که راجع به روشنفکران توده‌ای طرح کردید کمی قابل بحث است. یعنی من تصور می‌کنم که نمی‌شود همواره این ادعا را علیه روشنفکر مطرح کرد که چرا در جهت ایجاد و هموار کردن شرایط مناسب تن به همکاری با یک حزب می‌دهد. این استدلال را می‌توان درخصوص مسیر تحول روشنفکری غرب هم به کار گرفت. به این معنا که وقتی از قرن هجدهم طبقه متوسط بورژوا در پی شکل دهی به آرمانهای خود در حوزه اقتصاد و سیاست برمی‌آید، روشنفکران این دوره هم تلاش می‌کنند مشی طبقه متوسط را پی بگیرند و هوسو با شعارهای این طبقه حرکت کنند. روشنفکران این دوره افرادی‌اند که بیش از همه در پی حوایج طبقه متوسط هستند. اما وقتی به نیمه دوم قرن نوزدهم می‌رسیم، چون طبقه متوسط بورژوا هم تمایل لجام‌گسیخته سرمایه‌داری را در توسعه طلبی در کشورهای دیگر همراهی می‌کند و هم بحرانهای اجتماعی در داخل جوامع غربی را دامن می‌زند، همان روشنفکران منتقد چنین دیدگاهی می‌شوند. پس، از آنجا که روشنفکر مدام سیال است، در پاره‌ای از مواقع واداشته می‌شود که به جنبشی بپیوندد و به همان ترتیب در صورت بروز سنله‌ای که سبب رنجش او می‌شود، از آن روی می‌گرداند.

حزب توده هم از این مثالی که زدیم دور نیست. اکثر روشنفکران پس از شهریور بیست در نتیجه پندار اولیه مبتنی بر رهایی ایران از جنگال استبداد و وصول به مدنیت، به احزاب موجود چراغ سبز نشان دادند.

رحیمی: من دیدگاهی را که مطرح کردید قبول ندارم. مطابق درکی که بنده از مقوله روشنفکری دارم و با اطلاعی که از کیش کمونیسیم دارم، به هیچ وجه روشنفکر بودن و کمونیست شدن را با هم سازگار نمی‌دانم.

قرلسفلی: نه کمونیست بودن آقای دکتر! اجازه دهید نظرم را به صورت دیگری مطرح سازم. زمانی که ایرج اسکندری در اولین میثینگ حزب توده سخن می‌گفت حرفهایی را برزبان آورد که بسیار بامعناست: «ما حزبی هستیم برای ترفی مردم. حزب توده ایران یک حزب ملی است و هدف اصلی خود را استقرار حکومت ملی واقعی قرار داده یعنی حکومتی متکی به نیروی طبقات ستمدیده که اکثریت ملی را تشکیل می‌دهند. [این حزب] با استعمار که نتیجه توسعه امپریالیسم سرمایه‌داری خارجی است مبارزه می‌کند...»

من در اینجا بر آن نیستم تا صحت ادعای اسکندری را اثبات کنم بلکه تنها می‌خواهم این

والتی را مطرح کنم که انگیزه‌های اولیه روشنفکران مارکسیست حزب توده با آنچه بعدها اتفاق افتاد شاید دو نقطه و موضوع متفاوت بودند. همیشه پرسشی که ذهن من را به خود مشغول کرده این است که چگونه شد که بزرگترین روشنفکران این مرز و بوم، یا به طور رسمی مرام توده‌ای گرفتند و چپ از کار درآمدند یا به نوعی خود را وامدار چنین طرز تفکری قلمداد کردند. در این طیف حتی شخصیت‌هایی چون هدایت هم به حزب توده کمی تمایل نشان دادند.

رحیمی: البته بی‌تردید صادق هدایت هیچگاه عضو حزب توده نبوده است، هرچند در پاره‌ای از جلسات توده‌ای‌ها حضور داشته و این را نمی‌توان کتمان کرد. اما هدایت در تمام این جلسات ساکت بوده و چندان اظهار نظری نمی‌کرده است. اما اینکه گفتید چطور غالب روشنفکران ایرانی جذب این فضا شدند، مسئله‌ای بسیار حساس و شاید بگویم بفرنج است که به نوعی در غرب هم هنوز مطرح است. این ابراز علاقه و تمایل به کمونیسم نه تنها در ایران بلکه در فرانسه هم بروز یافت. اخیراً در کتابی از یک مورخ فرانسوی می‌خواندم که در انگلستان روشنفکران برجسته‌ای چون برنارد شو و دیگران تا مدتها از مجیزگویان کمونیسم بوده‌اند. این مسئله را می‌توان نوعی تجربه جهانی قلمداد کرد. البته در ایران علت‌های دیگری هم به علل جهانی همگانی اضافه شد.

قرلسفلی: اگر ممکن است درباره علت‌هایی که ویژه فضای سیاسی-اجتماعی ایران بود کمی بیشتر سخن بگویید.

رحیمی: برخی از این علت‌ها سیاسی بود. به این معنا که رضا شاه در طی حکومت خود اجازه نداد افکار و اندیشه‌ها در فضایی مناسب رشد کنند. در این دوران روشنفکران حق انتخاب نداشتند. لاجرم وقتی همه راه‌های خوب بسته باشد فکری که ظاهر خوبی دارد پر و بال می‌گیرد. من در صحبت‌های پیشین حساب نوشین را از دیگر هم‌بالکی‌های توده‌ای جدا کردم و اکنون مناسب می‌دانم در اینجا به آن اشاره کنم. او در زمانی که توده‌ای بود یک نماینده از ژان پل سارتر به نام دوسی بزرگوار ترجمه کرد. بعدها هم در تنظیم شاهنامه چاپ مسکو کارهای قابل توجهی کرد. از همه اینها گذشته، نوشین هنرمند تئاتر بود و چند نمایشنامه‌ای را که روی صحنه آورد واقعاً جنبه هنری داشت. این درحالی بود که تا پیش از کارهای نوشین، تئاتر در ایران وضعیت روشنی نداشت.

قرلسفلی: بله، عبدالحسین نوشین در سال ۱۳۲۵ به همراه افرادی چون مرتضی یزدی، رضا رادمنش، احسان طبری، کیانوری و خلیل ملکی، متنی را در روزنامه نامه مردم چاپ کردند که توجه به این اعلامیه بیانگر پاره‌ای مواضع اصولی در آن زمان است. از جمله این عدد، درباره مطالعه انتقادی از روش گذشته حزب توده و آشکار ساختن خطاهای آن، اجرای کامل قانون اساسی در مورد تمامی آزادی‌های فردی و اجتماعی را تشویق و بر هواداری از سیاست صلح و همکاری بین‌المللی و... تأکید کردند.

رحیمی: یکی دیگر از علل گرایش روشنفکران ایرانی پس از شهریور بیست به کمونیسم، مسائل فرهنگی بود، واقعیت آن است که دخالت عناصر پیگانه از دوره مشروطه و تحریف مسیر مشروطیت به همراه ناآگاهی افرادی در داخل، باعث شد که نهال گرائیهای تجدید و قانونگرایی ایرانی بخشکد. این همه سبب انسداد فرهنگی در جامعه ایرانی شد.

مسئله مهم در این راستا آن است که اصولاً هیئت حاکم شوروی در ابتدای امر، تشخیص دادند که تأسیس یک حزب کمونیستی در ایران غلط است و نیاز به یک حزب ملی احساس می‌شود. اینکه ملاحظه شد در بدو تأسیس حزبی چون توده، سخنانی با منش وطن پرستانه و با علقه اعتقاد به آزادی در اینجا و آنجا ایراد می‌شد، متأثر از همین جریان نخستین بود و هیچ بنیان واقعی نداشت. از سال ۱۳۲۴ که من به تهران آمدم و در جریان جنبش چپ قرار گرفتم، به طور مستقیم از مسائل سیاسی معتنا به حزب توده آگاهی پیدا کردم و لذا اعتقاد خود را در این زمینه، با نوعی مشاهده از عملکرد حزب توده آمیخته‌ام. توده‌ای‌ها با اعمالی که بعدها انجام دادند نشان دادند که ادعای وطن پرستی آنها دروغی بیش نبوده است. برخی از این چهره‌های برجسته کمونیست در خاطراتی که بعدها نوشتند، به برخی از اشتباهات دوران جوانیشان اقرار کردند. اما این اقرار هیچ‌گاه کافی نبوده است. متأسفانه رهبران توده‌ای تا زمانی که رهبری این حزب را برعهده داشتند، نه تنها اقدامی در جهت گسترش آزادی در ایران صورت ندادند، بلکه ندانسته این ادعای دروغین کمونیست‌های شوروی را نیز طرح کردند که آزادی یک خواسته دروغین بورژوازی است. بهبودی سطحی وضع معیشتی طبقه کارگر در ایران با ضربه‌ای که توده‌ای‌ها به اصل آزادی وارد کردند، غیرقابل مقایسه است.

قرلسفلی: حسو با شکل‌گیری حزب توده در ایران، یک حزب دیگر هم مورد توجه روشنفکران قرار گرفت: حزب ایران، که در اصل با عنوان انجمن مهندسان تشکیل شده بود، مجسمی از روشنفکران صنفی، چون پزشکان، حقوقدانان، روزنامه‌نگاران، استادان دانشگاه و آموزگاران. همین حزب بود که بعدها با انشعابی که در آن ایجاد شد به دو شاخه نهضت آزادی با گرایش اسلامی در بین روشنفکران آن، و حزب مردم ایران تبدیل شد. بی‌شک نقطه نظرانی که درباره شیوه عملکرد توده‌ای‌ها بیان کردید درباره حزب ایران و روشنفکران آن مطرح نخواهید کرد؟

رحیمی: به هیچ وجه! ببینید، توده‌ای‌ها اساس کار خود را خدمت به کمونیسم شوروی قرار داده بودند، اما حزب ایران خصیصه‌ای مہین پرستانه داشت. البته این ادعا به آن معنا نیست که همه سیاستهای این حزب سنجیده بوده است. حزب ایران روشنفکرانی را تقویت کرد که ثمرات تفکر آنان بسیار جالب توجه و مؤثر بوده است. از جمله یکی از روشنفکران این حزب که اکنون در قید حیات است آقای علی‌نقی بیانی است. اینکه شخصی چون بیانی کم می‌نویسد، موضوع دیگری است که در اینجا نیازی به توضیح آن نمی‌بینم.

قرلسفلی: آقای دکتر، علت نگاه مثبت به تجربه حزب ایران را مبتنی بر چه اصولی می‌دانید؟ در این مورد بیشتر توضیح دهید.

رحیمی: تأسیس حزب توده تقریباً مقارن با شکل‌گیری حزب ایران بود. در آن شرایط تنها همین دو حزب فعالیت سیاسی داشتند. بعدها جریان خلیل ملکی و تنی چند که گرایش ملی داشتند هم اضافه شد. اما تنها این حزب ایران بود که از بدو تأسیس تا تجزیه در سالهای آتی خط‌مشی مشخصتری نسبت به دیگر احزاب و جریانهای سیاسی موجود اتخاذ کرد.

قرلسفلی: از شروع سال ۱۳۴۲، بعد از تأسیس و تجربه حزب توده و حزب ایران، تا هنگام انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، تشکیل جدیدی از روشنفکران ایرانی با منش محافظه‌کارانه، فریگرا و طرفدار دربار پیدا شد که کانون ترقی نام گرفت. در این کانون شخصیتهایی چون حسنعلی منصور، خواجه نوری، منوچهر شاهقلی، مهندس ستوده و هویدا حضور داشتند. ایدئولوژی و دیدگاه این افراد در واقع بازتابی از گرایشهای فکری ساخت دولت مطلقه پهلوی بود. این نشر نوعی روشنفکر حقوق‌بگیر را به وجود آوردند، شبیه شرایطی در سالهای

اولیه رژیم رضا شاه. طبعاً این عده هم تأثیر خود را در فضای سیاسی-اجتماعی ایران برجای گذاشتند و همین طور هم جریانات موجود بر تفکرات اعضای این کانون موثر بود. همسو با این حرکت، نسل سوم روشنفکران ایرانی که فرآورده‌های گفتگوشان عسکرتی بود با شعار احیاگری پدیدار شد. در این گفتگان آموزه‌های امثال آل احمد، شریعتی، مجاهدین خلق، جنبش انقلابی مردم مسلمان (جاما) و نهضت آزادی به چشم می‌خورد. آیا به نظر شما شکل‌گیری روشنفکری احیاگر نتیجه سرخوردگی روشنفکران از جریانات پیشین بود؟

رحیمی: درباره کانون ترقی باید به یک نکته مهم اشاره کرد و آن اینکه کانون خاصیتی دولتی داشت. از این جهت اعتقاد بنده بر آن است که ارزش توجهی بیش از این را ندارد. بن عده در پی کسب جاه و مقام بودند و منویات فکریشان هم در همین بستر پرورش پیدا می‌کرد. اما بهتر است روی سخن را متوجه ایده «بازگشت به خویش» روشنفکرانی کنیم که شما از تعبیر «احیاگری» برای معرفی آنان استفاده کردید. بیشتر نفتم که پس از شهریور بیست، آزادی فضای مناسبی برای رشد و بالندگی پیدا کرد. پس بالطبع افکار مختلفی اجازه رشد یافت. لذا تعدادی از رهبران توده که متوجه مسیر تشبیه خود شده بودند، انشعاب کردند. این را می‌توان عملی مثبت ارزیابی کرد. بدیهی است که افکار دیگران هم نسبت به جنبه‌های مختلف واقعیت‌های موجود روشن می‌شد. آنها کتابهای بیشتری خواندند و مسائل مختلفی را هم تجربه کردند. با سخن گفتن درباره غربزدگی در سالهای پس از این، بی‌شک می‌توان به نقاط تاریک و روشن بیشتری پی برد. در همین جا با قاطعیت بگویم که بنده غربزدگی آل احمد را به هیچ وجه نمی‌پذیرم. آل احمد از چند جهت شخصیتی مثبت ارزیابی می‌شود. اولاً، او انسانی متین و صمیمی بود و ادعاهای فرنگ‌رفته‌ها را نداشت. در آثارش هم به کرات چنین رفتارهایی را نشان داده است. در زمینه آثار ادبی هم می‌تواند همچنان مورد توجه پژوهشگران ادبیات قرار بگیرد. به هر حال، در نویسنده بودن او تردیدی نیست. از طرفی آل احمد سبک خاصی از نگارش به وجود آورد که برای مقاله‌نویسی و حمله به دولتهای وقت بسیار کاربرد پیدا کرد؛ این حسنی است که تنها تعداد معدودی از روشنفکران چون آل احمد از آن برخوردار بودند. از این مسائل که بگذریم، باید گفت متأسفانه آل احمد بیش از همه به واسطه همین کتاب نه چندان محکم و استدلالی غربزدگی شهرت کسب کرد. من غربزدگی را کتابی سراپا غلط می‌بینم؛ کما اینکه کسانی دیگری نیز این اثر را شدیداً نقد کرده‌اند.

قزلسفلی: بله، به قول داریوش آشوری ادعای «طرح تازه» آل احمد در این کتاب، بسیار سرسری، شتابزده اما بی شک جسورانه بود. او لزومی نمی بیند تا برای بسیاری از ادعاهای خود دلایلی محکم و استدلالی ارائه کند. یعنی به واقع جسارت را تحت عنوان «دید» و «پرداخت» سپر کمبود دانش تاریخی خود می سازد. جسارت و پرسش ذهنی تنها زمانی ستودنی است که بن مایه ای قوی داشته باشد وگرنه، به صرف جسارت، شاید افراد بسیاری حرفهای بسیاری بزنند!

رحیمی: بله؛ غریب دگی به معنایی که آل احمد با تعجیل در ۱۱۶ صفحه کتاب خود ارائه می کند بیان درستی نداشته و ندارد. در انتقاد به تصورات آل احمد باید بگویم، ما همه خود را کم شناختیم، چرا که شناخت روح ایرانی امری مشکل و بفرنج است. در فرهنگ کهن ما صوفی گری وجود دارد که جنبه ای منفی یافته است.

قزلسفلی: که به قول شما در کنار افسانه پردازیها یکی از مشکلات اساسی فرهنگ و هویت گذشته ما است.

رحیمی: در عنصر بازگشت به خویش لازم است گذشته را کاملاً نقد کرد تا آگاهانه عناصر آن را نهادینه کنیم. جزء دیگر، شناخت غرب است. غرب به هیچ وجه یگانه نیست. من در جایی گفتم که یک وجه فرهنگ غرب، تجاوز و فرهنگ بازرگانی است. فرهنگ تجاوز می خواهد ما به عنوان شرقی مطرح نیاشیم ولی به عنوان برده موجود باشیم. همچنین فرهنگ بازرگانی می خواهد که ما به عنوان حافظان چاههای نفت و کارکنان آینده معدنها و بازار فروش کالاهای الکترونیکی، به عنوان انسانهایی درجه دوم باقی بمانیم. اما در ضمن رویه دیگر فرهنگ غربی، دکارت و آلبر کامو است. ذهنیت غربی حاصل متافیزیک پس از یونان تا دوره روشنگری است. پس شایسته است که به عناصر مثبت و جهانی این فرهنگ با چشم باز و بصیرت کامل توجه شود.

قزلسفلی: در آن شرایط آل احمد چگونه در ادعای شناخت فرهنگ شرقی و غربی چنین معجونی را به وجود آورد؟

رحیمی: شرایط خاص فرهنگی و سیاسی ایران به گونه ای است که با مقداری اطلاعات و هنرنمایی چند آدم «زرنگ»، می توان موقعیت جالب توجهی را کسب و اشغال کرد. شرایط عصر آل احمد و غریب دگی هم از این تعبیری که به کار بردم هیچ گاه جدا نبوده است. من باز هم تکرار می کنم، آل احمد بی شک پاره ای محسنات هم داشت ولی چسبون

جامعه عصر او در شرایط مطلوب فرهنگی نبود، آل احمد را زیاده‌تر از آنچه شایستگی‌اش را داشت ارزیابی کرد، در نتیجه اسطوره‌ای خلق و تکریم شد. متأسفانه آل احمد در مقابل چنین تشویق و تکریمی خود را باخت و برحقیقت ادعاهای خود بیش از پیش اصرار ورزید. عجب آنکه کلمه «غربزدگی» از برساخته‌های فرید بود که شخصیتی پریشان‌فکر داشت. پس طبیعتاً نمی‌شد انتظار محصولی درخور از این مجموعه متناقض داشت.

قرلسفلی: شما می‌گویید چیزی درخور از مجموعه متناقض این اندیشه‌های پریشان بیرون نیامد، اما من تصور می‌کنم ادعاهای روشنفکری چون شریعتی درست در مسیر همین جویاری قرار می‌گیرد که نقطه شروع خود را آل احمد و تفکرات منسوب به «بازگشت به خویش» او می‌داند.

در این مورد سخنی به صراحت سخن خود شریعتی نمی‌توان پیدا کرد که گفته بود: روشنفکر دیگر جمالزاده نیست بلکه جلال است! پس او ادامه آل احمد و امثال وی بوده است - اینطور نیست؟

رحیمی: درباره شریعتی لازم است این نکته اولیه را بگویم و آن اینکه شاید او به جهت پرداختن نو و اساسی از «مذهب» قابل توجه باشد اما من بنابه دلایلی مناسب نمی‌دانم که در این حوزه اظهار نظر کنم، فقط یک نکته درباره توجه او به فرهنگ کهن می‌گویم. به اعتقاد بنده توجه به فرهنگ کهن به معنای «بازگشت» نبوده و نیست بلکه به زعم بنده ما نیاز داریم فرهنگ گذشته را نقد کنیم و مسائل مثبت و منفی آن را آشکار سازیم و آنگاه به نسل کنونی تصویر شایسته فرهنگ کهن ایران را بازسناسانیم. بازگشت به خویش هیچ‌گاه نباید به معنای انکار فرآورده‌های ارزنده جهان اندیشه و علم غربی باشد. در این زمینه پذیرش جبری و بی‌چون و چرای برخی از شاعران و علمای برجسته را باید نکوهش کرد. برای مثال گفته می‌شود که شاهنامه اثری عظیم و سرشار از نکات ظریف و بدیع است. اما درست هم نیست که هر چه را در آن می‌بینیم وحی آسمانی بدانیم.

واقعیت این است که این حاکمان مستبد جوامع اند که نیازمند چاپلوسی و تأیید مطلق هستند، نه بزرگان اندیشه و عمل. تلقی فردوسی را از آنچه هست بزرگتر نمی‌کنند. ولی ما را حقیر و زبون می‌گرداند. در مقابل، انتقاد از او، هم اندیشه‌های او را روشنتر

می‌نماید و هم ما را آماده پذیرش آموختنی‌های بیشتر می‌کند. آنچه خود داشت بی‌شک در چارچوب چنین فهمی از گذشته غنی فرهنگی و عنایت به عناصر دنیای جدید قابل بحث و بررسی است.

قرلسفلی: از جهت توجهی که به نسل روشنفکری «احیاگر» شد اکنون می‌خواهم در پی یافتن پاسخی برای یک استدلال منتج از قیاس تاریخی باشم. وقتی انقلاب مشروطیت اتفاق افتاد برخی «علما» ادعا کردند که فریب روشنفکران را خورده‌اند. و این بار در انقلاب سال ۱۳۵۷، این روشنفکران بودند که گفتند علما ما را فریفته‌اند! به نظر شما، ادعای روشنفکری پس از انقلاب تا چه حد قابل بررسی و پذیرش است؟

رحیمی: در دشمنی با شاه، که منتج به انقلاب سال ۵۷ شد، روشنفکران ایرانی از چیزی فروگذار نکردند. از یاد نبریم که شخص آل‌احمد یکی از روشنفکران ضدشاه در نسل موسوم به «بازگشت به خویش» بود. دراینکه این طبقه به صورتهای مختلف بنیان حکومت سلطنت را سست کردند تردیدی نیست، ولی باز هم من ابا دارم از اینکه در شرایط کنونی وارد بحث انقلاب و چند و چون آن در ایران شوم!

قرلسفلی: آقای دکتر. در کتاب گامها و آرمانها شما در بحث از مقوله فرهنگ و پیشرفت گفته‌اید که دو چیز ناسازگار در فرهنگ گذشته ما وجود دارد: یکی افسانه‌دوستی و دیگری جنبه منفی تصوف و صوفیگری. به اعتقاد شما افسانه‌پردازی اثراتی منفی در ایران به جای گذاشته است: از یک جهت سبب دادن قدرتی افسانه‌ای به قدرتهای خارجی و در کل غرب شده و از سوی دیگر از مردم سلب رسالت کرده است. همچنین گفته‌اید صوفیگری به جهت آنکه کار را به تنبلی می‌کشاند و تنبلی هم منجر به نساد می‌گردد، باعث شیفتگی بیش از حد در برابر قدرتمندان و زورمداران عصرهای مختلف شده است. می‌خواهم بپرسم این در عنصر ناچه میزان در ذهنیت نسلهای مختلف روشنفکری ایران تأثیر گذارده است؟

رحیمی: از جهت بحث در موضع روشنفکران ایران، به نظر من لازم است مقوله افسانه‌دوستی و صوفیگری را از یکدیگر تمیز دهیم. شاید بشود گفت که روشنفکران ایران خیلی کم عقاید صوفیگرایانه را پذیرفته‌اند؛ ولی جنبه دیگر فرهنگ قدیم ما، در ابعاد قابل توجهی افسانه‌ساز و مثبت‌آور بوده است. به صورتی که تلاش کرده تا در طول تاریخ معاصر ما به چهره شخصیت‌هایی وجوه قدرتی مافوق ببخشد و توده‌ها را نیز تشویق کند که در مقابل چنین افسانه‌پردازی کرنش کنند. البته این مسئله به جهت اهیتی که دارد لازم است به شکل مفصل نقد و بررسی شود.

قرلسفلی: از آنجا که ذهنیت نسل «بازگشت به خویش» معطوف به واقعیات فرهنگی و بومی ایران بوده است. بنا دارم با ذکر نام چند روشنفکر در این حوزه، دیدگاه شما را پیرامون این عده جويا شوم؛ از جمله این افراد جلال آل احمد است. او سرچشمهٔ تباهیهای ما را ترک میراث سنتی و تسلیم در برابر غرب و تقلید افراطی از آن قلمداد می‌کرد. به عقیدهٔ او ایرانیان برای غلبه بر این تباهیها لازم است از تمامیت فرهنگی و اعتماد به نفس خویش آغاز کنند. او در کتاب خدمت و خیانت روشنفکران ادعا می‌کند که در ایران، مدارس و دانشگاههای جدید چندان سهم مهمی در پیشبرد علم و دانش نداشته‌اند، زیرا به کلی فاقد روح اصیل علمی هستند. آل احمد برای اینکه تأثیر زبان آور جدایی میان مدارس قدیم و جدید را نشان دهد یادآور می‌شود که مدرسه‌ای قدیمی در اصفهان موزه شده است حال آنکه دانشگاه تازه تأسیس اصفهان به نسلی که با سنت و تجدد هر دو بیگانه‌اند مدرکهای بی‌ارزش می‌دهد.

آل احمد همواره از «دارالفنون» به عنوان یک معضل جدی فرهنگی یاد می‌کرد! روشنفکر دیگری که در پی احیای فرهنگ کهن ایرانی - اسلامی است ضمن مخالفت با غرب، بر «آنچه خود داشت» تأکید می‌کند. احسان تواری که از اقامت در غرب تجربه‌های زیادی حاصل کرده است، می‌پذیرد که غرب در علوم پیشرفت خارق‌العاده‌ای کرده است و هشدار می‌دهد که اهالی شرق نباید بخواهند یا بکشند در نادانی به سر ببرند. به عبارتی، او نمی‌پذیرد که پذیرش پیشرفت غرب، سبب اضمحلال شایستگی‌های معنوی شرق بشود. لذاست که می‌گوید: «در این جهان آشفته و بی‌قاعد، تنها چیزی که می‌تواند ما را به ساحل نجات برساند توجه جدی و صادقانه به حیات فرهنگی، روح ملی، و میراث تاریخی خودمان است.»

شریعتی هم پیشگام ارجاع به گذشته‌های طلایی تاریخی بود، هر چند این گذشته در آثار او هیچ‌گاه توصیفی کاملاً واقعی پیدا نمی‌کند. او ضمن آنکه روشنفکران ایرانی را که در پی شعارهای جذابی چون جهان وطنی، اومانیسیم، انترناسیونالیسم، لیبرالیسم و مدرنیسم بودند، در پذیرش تهاجم فرهنگی غرب پیشگام می‌داند، اما در پی آن است که هویت اسلامی را به عنوان یگانه منبع اصیل فرهنگ ایرانی معرفی کند. شریعتی تلاش کرد تا این احیای هویت را رنگی کاملاً «سیاسی» ببخشد.

دکتر سروش هم تا ابعاد قابل توجهی در همین راستا قرار می‌گیرد. او بر آن است که برخلاف آنچه در اروپا گذشت، در دیار ما روشنفکری اغلب با بی‌دینی و سست عقیدگی آغاز شد و با بی‌پندوباری در آمیخت و اغلب به مارکسیسم منتهی گردید. لذا او ضمن نفی کارنامهٔ بخش قابل توجهی از روشنفکران نوگرای ایران، در آثار اخیر خود چارهٔ کار را در آن می‌بیند که برای کسب سعادت و سلامت به سه فرهنگ ملی، دینی و همچنین غربی توجه کنیم.

و بالاخره شما هم به وجوهی از همین تشابه می‌رسید. جالب است زمانی که دیدگاه شما را دربارهٔ فرهنگ مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، رد پای همان بومی‌گرایی که در افراد فوق‌الذکر دیدیم، در افکار شما نیز پدیدار می‌شود. مثلاً شما ادعا کرده‌اید که فرهنگ غرب در عین حال که فرهنگی علمی است، در ضمن فرهنگ تجاوز و بازرگانی استعماری هم هست. درجایی

نوشته‌اید: «دشواری بزرگ در برخورد با فرهنگ غرب تفکیک این سه عامل است؛ پوپر و راسل و مانند‌های آنان، رازی‌ها و فارابی‌های معاصرند. ایدن‌ها و کیسینجرها، افراسیاب‌های این دوران‌اند، و شرکتهای چندملیتی ناجرهایی که با کالاهای رنگین به دیار بیگانه می‌روند، اگر بومیان هوشیار نباشند طلاها از جنگشان به در رفته است و گوهرها نیز. پس هوشیاری زرفی ضروری است...»

شما مدعی هستید که باید آمیزه‌ای از فرهنگهای سه‌گانه را دریافت. فکر می‌کنم این آمیزه چندان تفاوتی با طرحهای روشنفکران پیشین نداشته باشد. در مقایسه اندیشه خود با آن سه تنی که ذکر کردم، خود را واجد چه تفاوتی می‌دانید؟

رحیمی: همان‌طور که قبلاً عرض کردم، در شرایط کنونی مناسب نمی‌دانم درباره روشنفکرانی با صبغه دینی سخنی بگویم. تنها درباره دکتر احسان نراقی می‌خواهم یک نکته کوتاه بگویم. به زعم من همان انتقادی را که به اندیشه آل‌احمد می‌توان وارد کرد، در مورد نراقی هم صادق و جاری است. مثلاً نراقی بر آن است که غرب متوجه واقعیت بود و شرق مرا با حقیقت! اصلاً این‌طور نیست. او چندان توجهی نکرده است که واقعیت جهان غربی بر مبنای حقیقت غربی است و بنابراین، بر مبنای حقیقت شرقی جز واقعیت موجود بر نمی‌آید. پس این ادعا نه دقیق است و نه فی‌الواقع درست!

اما مسئله دشوار و اصلی در قیاس با تفکرات هویت‌گرایانه امثال شخصیت‌هایی که شما ذکر کردید، این است که من باید جواب دهم کدام منش فرهنگی را می‌پسندم و یا دوست دارم. به نظر من تکیه‌گاه اساسی ما فرهنگ ملی است. در این فرهنگ ملی، ما در پی اخذ زبده‌هایی از اندیشه‌ها برمی‌آیم که در تفکرات امثال فردوسی و حافظ گرد هم آمده است. اما این به معنای توجه همیشگی به عناصر بومی نیست. ما هیچ‌گاه بی‌نیاز از پیشرفتهای علمی و فنی و فرهنگی غرب نیستیم. برای مثال، ما قبل از اتفاق مشروطه، چیزی تحت عنوان منش و تفکر دموکراسی نداشتیم. طبیعتاً دموکراسی در معنای آزادخواهی، چیز بدی نیست و به همین ترتیب اکثر ایدئولوژیهای رایج در غرب که در غالب آنها بخشهایی مثبت و قابل توجه حضور دارد. فرهنگ ما قابلیت‌های فراوان و استعداد‌های بزرگی دارد، اما این قابلیت‌ها به دور از تلق و مداخله باید کشف شود. باید محیطی آزاد برای شکوفایی آنها فراهم گردد تا به شکل درختی تنومند به ثمر بنشیند. مردم ایران از این حیث با گنجینه گرانباری از گذشتگان روبرویند ولی روی این گنجینه را خاک و گل بسیاری پوشانیده است. به همین ترتیب هم گنجینه تفکر غربی

مالامال از تجربیاتی گرانبها است. برای مثال نشر افکار امثال پوپر و دیگر ابعاد دموکراسی در ایران، فرصت مغتنمی جهت استفاده از ذهنیت تمدن غربی است.

قرلسفلی: البته احساس بنده این است که همین قرائتهای محدود و نشر افکاری که البته باید امیدوار بود به سانسور دچار نشود، نمی‌تواند چندان بحران عمیق ناشی از عقب‌ماندگی تکنیکی و فرهنگی ما را از قافله جهان پیچیده امروز، حل کند. همان‌طور که گزینشها و قرائتهای نسلهای مختلف روشنفکری در ایران هم تاکنون به بار مناسبی ننشسته است. راستی چه شد که توجه روشنفکران ایرانی از تلماک فنلون تا آثار دکارت و پوپر و آیزایا برلین، نتوانست چندان فرهنگ فروخته ایرانی را بگشاید؟ آیا فکر نمی‌کنید توجه ما به غرب براساس این صیغه تاریخی چندان جدی نبوده است؟ گمان می‌کنم اکنون که سخن از گفتگوی بین فرهنگ ما و فرهنگ غربی بیش از پیش جدیت یافته، اصلاح جدی ذهنیتهای پس‌مانده و مخالف ترقی، امری مهم و حیاتی است.

رحیمی: به نظر من امپریالیسم جوامع غربی با آنچه من از آن تحت عنوان «فرهنگ اصیل غربی» یاد می‌کنم، خاستگاههای متفاوتی دارد و در این صورت نیازمند آن هستیم که در قبول یکی از دیگری غفلت نکنیم. ما نیاز داریم تا از دو عنصر اساسی فرهنگ غربی بهره بگیریم. اول از فکر دموکراسی و دیگری از تأملات سوسیالیستی، و نه کمونیستی. یعنی اقتصاد ایران باید طوری پیش رود که مانع دست‌یازی ما به آخرین تکنیکهای فنی نشود. این یک مسئله است. دیگر آنکه فرهنگ غرب برای من حتی در نقطه اوج خودش آرمانی نیست. آنچه من برای ایران آرزو می‌کنم، آبادی و آزادی است که البته اصول اساسی و بدیهی آن در غرب تدارک دیده شده و به مثابه گنجینه پر برکت بشری وارد سرزمین ما هم شده است. و همین‌طور موضوع عدالت که رد پای عمیق در گذشته فرهنگ شرق داشته است. و مهمتر از اینها معنویتی است که تاکنون فرهنگ غرب به دلایلی روشن به ستیغ نرسانده است. لذا در اینجا مناسب می‌دانم این گفته اریش فروم را تکرار کنم که «هیچ کس نیست که به دینی نیازمند نباشد و محدودی برای جهت‌یابی و موضوعی برای دلبستگی خویش نخواهد». امثال آلبر کامو و برتراند راسل که در ضمن از منتقدان بزرگ تمدن مادی غرب بوده‌اند به لزوم وجود چنین خدایی در زندگی متمدن فارغ از معنویت غربی اشاره کرده‌اند. اما اینکه اخلاق و معنویت را بر چه پایه‌هایی باید بنا کرد مشکلی است که در غرب حل نشده و در ایران هم به طریق اولی وضعیت مشخصی نیافته است!